

Nipkow, Karl Ernst

## Universalistische Ethik in einer pluralistischen Welt

*ZEP : Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik* 26 (2003) 4, S. 9-14



Quellenangabe/ Reference:

Nipkow, Karl Ernst: Universalistische Ethik in einer pluralistischen Welt - In: *ZEP : Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik* 26 (2003) 4, S. 9-14 - URN: urn:nbn:de:0111-opus-61723 - DOI: 10.25656/01:6172

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-opus-61723>

<https://doi.org/10.25656/01:6172>

in Kooperation mit / in cooperation with:

# ZEP

Zeitschrift für internationale Bildungsforschung  
und Entwicklungspädagogik

"Gesellschaft für interkulturelle Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik e.V."

<http://www.uni-bamberg.de/allgpaed/zep-zeitschrift-fuer-internationale-bildungsforschung-und-entwicklungspaedagogik/profil>

### Nutzungsbedingungen

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen. Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

### Terms of use

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document.  
This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

### Kontakt / Contact:

peDOCS  
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation  
Informationszentrum (IZ) Bildung  
E-Mail: [pedocs@dipf.de](mailto:pedocs@dipf.de)  
Internet: [www.pedocs.de](http://www.pedocs.de)

Digitalisiert

# Globale Gerechtigkeit

## Aus dem Inhalt:

- \* Universalistische Ethik und Pluralismus
- \* Eigennutz, Solidarität und Kooperation
- \* Bildung und Beteiligung

# Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik

26. Jahrgang      Dezember      4      2003      ISSN 1434-4688D

Corinna Mieth	2	Was bedeutet Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung?
Karl Ernst Nipkow	9	Universalistische Ethik in einer pluralistischen Welt
Eckart Volland	15	Eigennutz und Solidarität. Das konstruktive Potenzial biologisch evolvierter Kooperationsstrategien im Globalisierungsprozess
Marianne Heimbach-Steins	21	Beteiligung durch Bildung - Bildung für Beteiligung. Sozialethische und bildungspolitische Anfragen
Porträt	27	Lothar Kuld: Soziale Verantwortung lernen. Das Projekt „Compassion“
BDW	29	Lernen für die Weltgesellschaft/CONFINTEA-Zwischenbilanz/Gipfeltreffen am Wolziger See/Bayerischer Bildungskongress zum Globalen Lernen
VENRO	32	Bericht aus der VENRO-Arbeitsgruppe 'Entwicklungspolitische Bildung'
	33	Rezensionen
	38	Unterrichtsmaterialien
	40	Informationen

## Impressum

**ZEP - Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik 26. Jg. 2003, Heft 4**

**Herausgeber:** Gesellschaft für interkulturelle Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik e.V. und KommEnt

**Schriftleitung:** Annette Scheunpflug

**Redaktionsanschrift:** ZEP-Redaktion, Pädagogik I, EWF, Regensburger Str. 160, 90478 Nürnberg

**Verlag:** Verlag für Interkulturelle Kommunikation (IKO), Postfach 90 04 21, 60444 Frankfurt/ Main, Tel.: 069/784808; ISSN 1434-4688 D

**Erscheinungsweise und Bezugsbedingungen:** erscheint vierteljährlich; Jahresabonnement EUR 20,- Einzelheft EUR 6,-; alle Preise verstehen sich zuzüglich Versandkosten; zu beziehen durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag. Abbestellungen spätestens acht Wochen vor Ablauf des Jahres.

**Redaktion:** Barbara Asbrand, Hans Bühler, Asit Datta, Heidi Grobbauer (Österreich), Helmuth Hartmeyer (Österreich), Richard Helbling (Schweiz), Torsten Jäger, Ulrich Klemm, Gregor Lang-Wojtasik, Claudia Lohrenscheit, Gottfried Orth, Bernd Overwien, Georg-Friedrich Pfäfflin, Annette Scheunpflug, Klaus Seitz, Barbara Toepfer

**Technische Redaktion:** Gregor Lang-Wojtasik (verantwortlich) 0911/ 5302-735, Claudia Bergmüller (Rezensionen), Matthias Huber (Infos)

**Abbildungen:** (Falls nicht bezeichnet) Privatfotos oder Illustrationen der Autoren.

**Titelbild:** Arturo Kemchs Davila (© epd-Entwicklungspolitik)

*Diese Publikation ist gefördert vom Evangelischen Entwicklungsdienst-Ausschuss für Entwicklungsbezogene Bildung und Publizistik, Stuttgart. Das Heft ist auf umweltfreundlichem chlorfreien Papier gedruckt.*

Karl Ernst Nipkow

# Universalistische Ethik in einer pluralistischen Welt

*Zusammenfassung: Dieser Beitrag erläutert und diskutiert vier Grundtypen universalistischer Ethikentwürfe vor dem Hintergrund einer pluralistischen Welt, in der vielfältige Moralkonzeptionen miteinander konkurrieren. Über die ethische Ebene hinaus nimmt der Autor auch die institutionelle, rechtliche und die anthropologische Ebene in den Blick und lenkt damit die Aufmerksamkeit auf wesentliche Voraussetzungen und Rahmenbedingungen, denen der Diskurs über globale Gerechtigkeit Rechnung tragen muss.*

Zur Präzisierung des Themas und zur verwendeten Begrifflichkeit sei mit einem breiteren Bezugsrahmen begonnen. Die Diskussion zu „globaler Gerechtigkeit“, „globalem Lernen“ und „weltbürgerlicher Bildung“ formuliert Erwartungen und Wünsche, die eine Analyse der Voraussetzungen brauchen, um sie zu verwirklichen. Sonst baut man Luftschlösser. Ethik ist nur eine Dimension.

Auf mehreren Ebenen sind bereits Mittel und Wege entwickelt worden, um weiterzukommen. Ihr gemeinsamer Bezugspunkt besteht in der grenzüberschreitenden Ausweitung einer Programmatik, die historisch bislang entweder gar nicht oder nur eingegrenzt angegangen worden ist, als „nationale“ Erziehung, nicht als „transnationale“ oder „internationale“, als „bürgerliche“ oder „staatsbürgerliche“, nicht als „weltbürgerliche“, als Suche nach binnengesellschaftlicher Gerechtigkeit, nicht als Ringen um globale Gerechtigkeit.

## Die institutionelle Ebene

In geschichtlicher Perspektive hat das 20. Jahrhundert den Blick erweitert. Es gab zwei „Weltkriege“. In sie waren Nationen mehrerer Kontinente gleichzeitig verwickelt; dies unterschied sie von Kolonialkriegen. Als Reaktion auf sie bildeten sich erstens transnationale bzw. internationale Institutionen wie der Völkerbund und die Vereinten Nationen. Ferner sind weltweit operierende Nicht-Regierungsorganisationen entstanden wie amnesty international, Greenpeace, attac. Sie werden von breiteren sogenannten „neuen sozialen Bewegungen“ getragen. Funktion und Relevanz der Nicht-Regierungsorganisationen sind ein bedeutender Forschungsgegenstand politologischer Forschung.

Flankierend sei die Rolle von Religionsgemeinschaften genannt. Jüdisch-christliche Gerechtigkeits- und Friedenstraditionen bilden zwar nur eine schmale historische Spur, aber sie

existieren. Sie gehen auf den Schrei der Beter nach Gerechtigkeit in den Psalmen und bei den Propheten, die Verheißung eines messianischen Friedensreiches und die Seligpreisungen Jesu zurück. Am Anfang des Amos-Buches findet sich bereits eine Ausweitung elementarer, das schiere Überleben der umliegenden Fremdvölker sicherstellender Rechtsgrundsätze im Namen Gottes, die nach dem jüdischen Erziehungswissenschaftler Micha Brumlik (1999) eine erste „Begründung der Menschenrechte“ darstellen. Insgesamt galt im biblischen Monotheismus, „dass Fremde fähig sind, den Bund mit Gott einzugehen“ (Kristeva 1990, S. 73). Gott galt als der Schöpfer des Universums, daher hat die Bibel eine universale Tendenz.

Unter dem Schock des 30jährigen Krieges hat im 17. Jahrhundert der letzte Bischof der Böhmisches Brüder-Unität, Johann Amos Comenius, seiner Zeit weit vorausseilend, Weltinstitutionen gefordert, einen Weltbildungssenat (vgl. UNESCO), einen Weltgerichtshof zur Sicherung des internationalen Friedens (vgl. Haager Gerichtshof, Internationaler Strafgerichtshof) und ein Weltkonsistorium zur Aussöhnung der Religionen (vgl. den Ökumenischen Rat der Kirchen). Comenius war der erste weltweit denkende europäische evangelische Friedenstheologe. Seine Vision leuchtet in der Aussage seines Spätwerks über „Das einzig Notwendige“ („Unum necessarium“, 1668) auf: „Wir sitzen alle in dem großen Welttheater. Was gespielt wird, geht uns alle an ... Die ganze Menschheit ist ein Stamm, ein Geschlecht, eine Familie, ein Haus.“

Zur Ebene der Institutionalisierung von Mitteln und Wegen ist auch die Etablierung von schulischen und außerschulischen Bildungsprogrammen zu rechnen. Ich nenne „entwicklungspädagogische“ Ansätze (eine Wurzel dieser Zeitschrift), Curricula für „interkulturelles“, „ökumenisches“, „interreligiöses“ Lernen und Formen einer „Menschenrechts-erziehung und -bildung“ (vgl. ZEP 4/2002).

Die auf die Antike zurückgehenden humanistischen Traditionen waren in der „allen Menschen gemeinsamen Vernunft begründet“; die „Zuneigung“ (Liebe) galt allen: Caritas generis humanis (Cicero). Getrennte Städte sollten in einer Megapolis aufgehen, und man riet Alexander dem Großen, Barbaren und Griechen gleich zu behandeln. In der Stoa verdeckte dies Ideal des Kosmopolitismus allerdings die subtile Grenze, die man elitär zwischen sich selbst und jenen zog, die nicht zu jener Vernünftigkeit bzw. Geistigkeit gelangen konnten (vgl. Kristeva 1990, S. 66 - 69).



## Die rechtliche Ebene

Internationales Recht ist zwischenstaatliches Recht, Menschen- und Grundrechte sind Individualrechte. Sie alle transzendieren Grenzziehungen auf Grund ihres universalisierenden Gefalles. Hugo Grotius (*De jure belli ac pacis*, 1625) begründete internationales Recht im Naturrecht und damit letztlich in Gott als dem „Urheber (Schöpfer) der Natur“. Menschen- und Grundrechte fußen heute mit verwandten Letztbegründungen wesentlich im Begriff der „Menschenwürde“.

Wir sind Zeugen einerseits der Bedeutung dieser Rechtsschöpfungen für die internationale Gewissensschärfung mit konkreten Konsequenzen (Ruanda-Tribunal, Jugoslawien-Tribunal), aber andererseits auch der permanenten Verletzung des Völkerrechts. Dennoch: Es sind Maßstäbe ins allgemeine Bewusstsein gedrungen, deren Missachtung vor einem immer breiteren Teil der Weltöffentlichkeit nicht unbemerkt und ohne moralische Missbilligung bleibt. Damit erreichen wir die ethische Ebene:

## Die ethische Ebene

### *Ethik der Menschenrechte*

Sie bildet einen ersten, allerdings uneinheitlichen Typus. Vertreter der sogenannten „Asian values“ und islamistische Menschenrechtskonzepte wenden ein, dass die Menschenrechte der UNO-Charta von 1948 „westlich“ seien. Gegenüber dem unterstellten Individualismus individueller Freiheitsrechte betont man in Asien Gemeinschaftswerte, im Islam soziale Menschenrechte. Die Schaffung sozialer Gerechtigkeit sei vordringlicher als individuelle Abwehrrechte wie Meinungs- oder Pressefreiheit, selbst Religionsfreiheit.

Der Einwand eines westlichen Bias setzt Genesis und Geltung kurzschlüssig in eins. Der Umstand der Entstehung der Menschenrechte und Menschenrechtsethik im Kulturraum westlicher Demokratien erlaubt noch nicht, ihre universale Gültigkeit allein deswegen zu verneinen. Sofern Freiheitsrechte in einer allen Menschen zukommenden Menschenwürde gründen, die die freie Entfaltung jeder Person dennotwendig einschließt, erfüllt eine Menschenrechtsethik die Grundbedingung einer universalistischen Ethik, die Verallgemeinerbarkeit des Postulats. Richtig ist die ebenso aus dem Grundwert der Menschenwürde abzuleitende Verpflichtung, für die globale Wahrnehmung individueller Freiheitsrechte global soziale Lebensverhältnisse zu schaffen. Hieraus erwächst die Forderung einer „ethischen Globalisierung“ in der Weltwirtschaft und Weltpolitik - aber nicht auf Kosten einer prinzipiellen Schwächung oder gar Aufopferung von Freiheitsrechten. Muslimische Politologen wie Bassam Tibi (1996) halten darum eine auf der religiösen Rechtsprechung der Scharia beruhende Integration von Staat und Religion mit den westlichen Menschenrechten für unvereinbar und plädieren für einen kompatiblen sogenannten Euro-Islam.

Pädagogisch halte ich eine Rechtserziehung auf der Basis der Menschenrechte für einen unerlässlichen ersten, universal begründbaren Aspekt globalen Lernens. Er ist eine *conditio sine qua non*, eine notwendige, keineswegs eine hin-

reichende Bedingung. Er zielt auf institutioneller Ebene auf einen freiheitlichen, demokratischen säkularen Rechtsstaat und damit auf eine Erziehung zur Demokratie. Außerdem sind Nicht-Regierungsorganisationen als Institutionen globalen Lernens zu stärken, die bewusstseinbildendes, informelles und handlungsorientiertes Lernen fördern.

### *Deduktive universale Gerechtigkeitsethik*

Die berühmt gewordene „Theory of Justice“ (1971, dt. 1979) von John Rawls ist das Beispiel für einen zweiten Typus einer universalistischen Ethik. Sie macht die für manche vielleicht etwas verwirrende Unterscheidung zwischen Ethiken des „Guten“ und des „Rechten“. Die ersten werden bestimmten Kulturen, Religionen und Weltbildern zugeordnet, sind mithin kulturabhängig und damit zunächst noch nicht von sich aus universal. Wir kommen auf sie unter dem Terminus „induktiver“ Ansätze zurück. Sie fassen die in kulturellen oder religiösen „Lebensformen“ (Wittgenstein) geschichtlich kontingent entstandenen moralisch-ethischen Wertgefüge zusammen.

Nach Rawls müssen demgegenüber Ethiken, die eine Universalität ihrer Wertüberzeugungen beanspruchen, Kants „Prinzip“ der logischen Verallgemeinerbarkeit genügen („Kategorischer Imperativ“). Nur dann schließt eine Ethik in einem unbedingt verpflichtenden Sinne ausnahmslos alle Menschen ein. Ein „reales Prinzip“, so erläutert F. W. J. Schelling in seiner „Geschichte der neueren Philosophie“ (1827, S. 98f.) anschaulich, nötigt einen Menschen, „gleichsam wie eine universelle Schwerkraft“ zu denken, nämlich so nach dem „Gesetz“ von Ursache und Wirkung zu urteilen wie diese Schwerkraft den Körper bestimmt sich zu bewegen. Kant spricht analog vom „Sittengesetz“. Während mit dieser Bezeichnung die zwingende selbstverpflichtende *Kraft* des moralischen Geltungsanspruchs beschrieben wird, ist für ein „Prinzip“ nach Kant ferner kennzeichnend, dass es im Menschen *unabhängig* von Wünschen, Neigungen und Vorstellungen seinen Anspruch dennotwendig a priori reklamiert. Es wird dem Denken und Wollen als eine „unabhängige und diesem vorausgehende Notwendigkeit auferlegt“ (Schelling 1827, S. 98). Man bezeichnet dies philosophisch als „transzendente“ Begründung. Sie ist mit einer „transzendenten“ im Sinne einer religiösen oder metaphysischen nicht zu verwechseln. Rawls spricht von einer „freestanding philosophical foundation“ der Gerechtigkeit (zit. n. Apel 1999, S. 55). Sie richtet sich auf die dennotwendige „Bedingung der Möglichkeit von“ etwas und wird allein von der im Feld der Moral angenommenen sittlichen Vernunftlogik abgeleitet - ein deduktives Verfahren. In diesem Sinne haben alle Menschen ein „Recht“ auf Gerechtigkeit als grundsätzlich gleiche menschenwürdige Lebenschancen.

### *Induktiv-empirische Ansätze eines universalen Ethos und Mischformen*

Dieser dritte Typus erkennt zu Recht die mögliche Kurzsichtigkeit des zweiten Typus darin, dass eine Prüfung der Verallgemeinerbarkeit unter dennotwendigen sittlichen Prinzipien geschichtlich vorhandene, in der jeweiligen Zeit gegebene Ethiken des „Guten“ voraussetzt. Auch Kant, so Otfried Höffe (1979), setze nicht die Sittlichkeit von sich her, sondern unterwerfe überkommene ethische Traditionen einer universa-

listischen Prüfung. Vorhandene Sittlichkeit ist in Kulturen und Religionen in Form eines „Ethos“ anzutreffen (z. B. eines konfuzianischen oder christlichen). In der Antike ging Aristoteles von einem Ensemble von „Tugenden“ aus. Heute werden Tugendethiken (Alasdair MacIntyre) und andere „kommunitaristische“ Ethosentwürfe (Charles Taylor, Michael Walzer) erneuert, weil Werte wie Gemeinsinn und Solidarität verfallen.

Die universale Allgemeingültigkeit vorfindbarer Moral ist zunächst noch nicht erwiesen. Real existierende „Sittlichkeit“ ist deshalb zusammen mit ihren moralphilosophischen Umschreibungen nach Höffe, Apel und anderen Kant folgenden Philosophen kraft universalistisch-orientierter „Reflexion“ auf ihre „Verallgemeinerbarkeit“ zu prüfen. Das eine nicht ohne das andere, Sittlichkeit nicht ohne Reflexion, aber umgekehrt Reflexion auch nicht

ohne sittliche Überlieferungen und gelebtes Ethos. Höffe verbindet dementsprechend Kant mit der aristotelischen wie auch der utilitaristischen Tradition (vgl. zum Ganzen möglicher moralphilosophischer Ansätze Nipkow 1998).

Der ‚reine‘ dritte Typus geht von vornherein induktiv, d. h. etwa empirisch komparativ vor, indem er „gemeinsame“ universal gemeinte ethische Forderungen, die das für alle Menschen notwendige verpflichtende „Gute“ betreffen, generalisierend bündelt und argumentativ „begründet“. Die Anführungsstriche sollen andeuten, dass bei einer einseitig induktiven Generalisierung von einer universalistischen Begründung im oben beschriebenen Sinne nicht gesprochen werden kann. Gleichwohl erhofft man sich mit Recht schon dann einen moralischen Fortschritt in Richtung globaler Verständigung, wenn überhaupt weltweit gewisse gemeinsame ethische Überzeugungen festgestellt und gestärkt werden können. Das ist sicher richtig und pädagogisch fruchtbar zu machen.

Hans Küng hat in diesem Sinne ein „Weltethos“ identifiziert, das zwar von einer universalisierenden Tendenz beseelt ist, aber nicht einen philosophisch strengen universalistischen Anspruch erheben will. In der von Küng inspirierten „Erklärung zum Weltethos“ des Parlaments der Weltreligionen 1993 in Chicago (Küng/Kuschel 1993) und in zahlreichen weltweiten Aktivitäten hat sich der Ansatz inzwischen institutionell niedergeschlagen, auch in Unterrichtsprojekten (Lähnemann/Haussmann 2000). In seiner Grundforderung kreist das „Weltethos“ um den Satz: „Jeder Mensch muss menschlich behandelt werden“ (Küng/Kuschel 1993, S. 25). Ihm zugesellt ist die Goldene Regel: negativ formuliert: Was du nicht willst, das man dir tut, das füg auch keinem anderen zu. Oder positiv: Was du willst, dass man dir tut, das tue auch den anderen. Die Goldene Regel ist in allen Weltreligionen anzutreffen. Das

„Weltethos“ konkretisiert sich in vier „unverrückbaren Weisungen“ (ebd. S. 27ff), „Du sollst nicht töten!“, positiv: „Hab Ehrfurcht vor dem Leben!“ (ebd.), „Du sollst nicht stehlen!“, positiv: „Handle gerecht und fair!“ (hier wird die „Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Weltordnung“ gefordert), „Du sollst nicht lügen!“, positiv: „Rede und handle wahrhaftig!“, und „Du sollst nicht Unzucht treiben!“, positiv: „Achtet und liebet einander!“. Küng betont den Unterschied zwischen „Ethik“ und „Ethos“, die von ihm angestrebte Ebene der das konkrete Verhalten und Handeln bestimmenden Sittlichkeit.

Rawls hat in seinen späteren Arbeiten den rein prinzipienorientierten Standpunkt Kants aufgegeben. Er hält im Sinne des induktiven Ansatzes ebenfalls nach einem „overlapping consensus“ Ausschau, der in der politischen Welt tatsächlich erreicht werden könne (Rawls 1985). Konzessionen macht auch Karl-Otto Apel, der jedoch zunächst als Vertreter eines vierten Typus gelten kann. Er setzt transzendentalpragmatisch an:

### *Kommunikations- bzw. Diskursethik als Verfahrensethik*

Mit seiner neueren Position vertritt K. O. Apel eine „Komplementaritätsbeziehung“ (1999, S. 58) zwischen der Suche nach „common values“ und dem Ansatz der Diskursethik. Apel hat Anfang der 70er Jahre Kants „transzendente“ Argumentation „transzendentalpragmatisch“ auf die Situation von Gesprächen angewendet. Damit ist sie auch für interkulturelle und interreligiöse „Dialoge“ einschlägig. Sie verfolgt „prozedurale Normen“, ohne den „Prozeduralismus der Diskursethik“ übertreiben und überschätzen zu wollen (Apel 1997, S. 71). Der Grundgedanke ist einfach: Jeder Sprecher erwartet in einem Diskurs die Anerkennung als Subjekt und Gehör für sei-



ne Argumentation. Reziprok muss er dasselbe jedem anderen Gesprächspartner zusprechen. Die „Grundnormen eines argumentativen Diskurses (sind) die immer schon anerkannte Gleichberechtigung und gleiche Mitverantwortung aller virtuellen Diskurspartner“ (ebd.), andernfalls macht sich jemand eines „performativen Selbstwiderspruchs“ schuldig (Apel 1999, S. 69), will sagen: Er widerspricht im Diskurs-„Vollzug“ („Performanz“) seiner Absicht und damit sich selbst als vernünftigem Subjekt. Kant hatte die „Selbsteinstimmigkeit der Vernunft“ verlangt (ebd.).

Wie schon von Höffe wird auch von Apel das weite und plurale Feld der gegebenen Sittlichkeit in Form von „Werten“ und verschiedenen Arten eines „Ethos“ bei den Diskursteilnehmern (wie überhaupt in der Welt) vorausgesetzt. Keiner soll in seinen Wertüberzeugungen bevormundet werden. Hier setzt der Gedanke der Komplementarität an: Im von Apel nach anfänglichen Missverständnissen akzeptierten „Weltethos-Programm“ (Apel 1999, S. 58) wie anderswo, besonders in der die Werte der Gemeinschaft und des Gemeinsinns betonenden „kommunitaristischen Ethik“, suche man nicht zu Unrecht pragmatisch ein „ethisches Minimum“ (ebd.). Sein Einwand im Sinne der Verallgemeinerbarkeitsprüfung bleibt freilich, dass z. B. religionskomparatistisch entdeckte „overlapping values“ zwischen ethisch orientierten Religionen, mögen sie auch sehr verbreitet aufzufinden sein, ihre „Akzeptabilität für alle Betroffenen“ stets erst erweisen müssen (ebd., S. 68). Das „prozedurale Prinzip der Diskursethik“ vertritt mit seinen prozeduralen, d. h. verfahrensethischen „Normen“ im Sinne einer „regulativen Idee“ (Apel 1997, S. 76) Interessen, die über empirisch vorhandene gemeinsame Werte grundsätzlich hinausführen und jene Menschen kontraktisch gedanklich einbeziehen, die (noch) keinen idealen Diskurs führen können wie Kinder, Unterdrückte, Behinderte und wer auch immer sonst in Gesellschaften, in denen Gerechtigkeit als prozedurale Norm der Gleichheit der Vernunftsubjekte nicht gesichert ist. Die „ideale Kommunikationsgemeinschaft“ muss advokatorisch (vgl. Micha Brumlik „advokatorische Ethik“) auch die „Interessen der zukünftigen Generationen wahrnehmen, etwa im Zusammenhang mit den ökologischen Problemen“ (Apel 1999, S. 69). Zu Recht ist ferner eine Rückfrage an die Stabilität von induktiv-generalisierend gefundenen ethischen Übereinkünften zu richten, da „jeder faktisch erreichte Konsens fallibel und daher provisorisch ist“ (ebd., S. 70). Bündnisse unter dem Dach gemeinsamer Werte können sich abschwächen und auflösen.

Am Beispiel des Weltethos-Programms kann als weiterer Punkt darauf verwiesen werden, dass die geographisch globale *Verbreitung* von Verboten und Geboten noch nicht per se ihre globale *Geltung* bedeutet, d. h. die verpflichtende Anwendung der eigenen Binnenmoral auf andere Sozietäten, im Welthorizont auf fremde Kulturen, Gesellschaften und Religionen. Solche Ansätze müssen intensiv die Problematik des Anderen und Fremden diskutieren und diese prinzipiell einbeziehen, was nicht geschieht. Die vier „unverrückbaren“ Weisungen (nicht zu töten, zu stehlen, zu lügen und Unzucht zu treiben) sind ihrer evolutionären Entstehungsgeschichte nach gut zu erklären: Sie gelten für die Eigengruppe. Die eigene Sozietät ist *überlebensnotwendig* auf die genannten klas-

sisch in der sozialen Tafel des Dekalogs anzutreffenden Verbote angewiesen. Darum sind sie überall verbreitet. Nach außen, zu Fremdgruppen hin wie anderen Stämmen, Ethnien, Völkern, Nationen, Religionen gelten die Verbote nicht von selbst. Hier wird im Tribalismus unserer Tage getötet, fremdes Eigentum angeeignet, der Feind getäuscht, und Frauen werden bis in unsere Zeit vergewaltigt. Für die Tatsache von Mord und Schädigung auch in der Eigengruppe (Familie) muss auf die speziellere Forschung verwiesen werden (exemplarisch Vogel 1989).

Ein zusätzlicher Einwand betrifft die Semantik jedes induktiv kulturvergleichend vorgehenden Ansatzes. Meint etwa das Schriftzeichen, das in der chinesischen Sprache im Konfuzianismus für „Menschlichkeit“ steht, dasselbe wie in westlichen Sprachen? Auch die globalen hermeneutischen Probleme werden bislang zu wenig beachtet, weil keine philologischen Experten (Sinologen, Islamwissenschaftler usw.) herangezogen werden.

Fragen sind gegenüber beiden Ansätzen notwendig, auch gegenüber Apels Kommunikations- und Diskursethik, die einen streng universalistischen Anspruch behauptet. Wo bleibt ihr Erfolg in der Praxis, und wie vermeidet sie akademisch-abstrakte Abgehobenheit? Apel verweist darauf, dass die „prozeduralen Prinzipien“ (die Anerkennung jedes Sprechers als gleichwertiges Subjekt und in symmetrischer Kommunikation) „in vager Form - durch ständige Präention - in unseren tausend Gesprächen und Konferenzen bereits anerkannt werden“ (Apel 1999, S. 72 f.). Dies ist richtig und ein Fortschritt. Die Praxis von Konferenzen ist aber noch nicht die Praxis des Alltagsverhaltens. Ethische Verständigung über nationale, kulturelle und religiöse Grenzen hinweg gibt noch nicht Gewähr für eine Veränderung von „Mentalitäten“ und „Habitus“ im breiteren Ausmaß. Fortschritt in Worten wird immer wieder konterkariert durch Rückschritte auf der Ebene des Handelns. Eine verborgene Schicht von Bedingungen wird hierbei zu wenig ergründet, auch in der Erziehungswissenschaft; sie betrifft die Bedingungen in der *conditio humana*.

## Die anthropologische Ebene

### *Die pessimistische anthropologisch-ethische Hypothese der evolutionären Ethik: die eine Menschheit kann man denken, nicht empfinden*

Ich verbinde in dieser und den folgenden Überschriften die Adjektive „anthropologisch“ und „ethisch“ miteinander, um anzudeuten, dass aus den oft den Autoren verborgen bleibenden eigenen Annahmen über den Menschen, ihr Menschenbild, entsprechende ethische Folgerungen gezogen werden.

Was ist dem Menschen in seiner Verfassung menschlich eigen? Die Antwort hierauf ist eine Voraussetzung für die Beurteilung der effektiven Chancen einer universalen Ethik, denn was helfe philosophisch-ethische oder religions-theologische Reflexion auf einer Metaebene, wenn sie nicht auf der Einstellungs- und Handlungsebene an potentiell universal ansprechbare ethische Motivationen anknüpfen könnte? Oder anders gesagt: Wir müssen erstens annehmen, dass

Menschen in der Regel nicht nach abstrakten Prinzipien handeln, sondern nach den in ihrem Umfeld geltenden und von ihnen durch Sozialisation verinnerlichten Konventionen, Werten und Normen. Sind wir aber auf eine globale Gerechtigkeit binnengesellschaftlich genügend vorbereitet? Nun könnte zwar diese gesellschaftliche Bedingungsseite gesellschaftlich und pädagogisch in Angriff genommen werden - die Hoffnung der „interkulturellen“ und „interreligiösen“ Erziehung, der „Entwicklungspädagogik“, der „Menschenrechtserziehung“, der Sensibilisierung für ein „Weltethos“ usw. -, wenn nicht zweitens eine weit zurückreichende, zähe menschheitsgeschichtliche Erblast zu beachten wäre. Sind Menschen auch genetisch auf eine ihre Eigengruppe überschreitende universale Ethik prädisponiert?

Die pessimistische Hypothese, dass dies nicht der Fall oder zumindest nur bedingt zu ändern sei, wird inzwischen auf Grund der Arbeiten von Alfred K. Tremel u.a. diskutiert (Mahnke/Tremel 2000, Görgens et al. 2001). Ich selbst habe manche Annahmen und Befunde bei der Bearbeitung von Aggression, Gewalt, Gewaltvermeidung und Fremdenfeindlichkeit heranziehen können (zuletzt Nipkow 2003), unter Prüfung der Frage, ob das evolutionäre Paradigma mit dem gegenwärtigen Selbstverständnis der Pädagogik kompatibel ist (vgl. Nipkow 2002). Dies ist m. E. nicht oder nur partiell der Fall, wenn man eine krude, genetisches Erbe verabsolutierende Soziobiologie (z. B. Edward Wilson) vertritt, während der systemtheoretisch gerahmte Ansatz der Rezeption der Evolutionsforschung bei Alfred K. Tremel fruchtbarer ist.

Die skeptische These wird anschaulich, wenn man sich das viergliedrige Sozialfeld von „eigen“ und „anders“, „nah“ und „fern“ vor Augen führt. Die kreuzförmig sich verbindenden Kodierungen betreffen zwei zentrale Dimensionen jedes Sozialverbandes, zum einen Besitzverhältnisse (Ressourcen), zum anderen Gemeinschaftsbindungen.

- Was gehört mir und uns, und was müssen wir gegen andere verteidigen?

- Wer gehört zu mir und uns, und gegen wen müssen wir uns schützen und behaupten?

Die Evolution sozialer Lebensformen, also in Gruppen, bot große Vorteile (vgl. Voland 2000), aber Sozialleben hatte und hat auch seinen Preis. Stets geht es um Kooperation oder Abgrenzung. Unter welchen Umständen das soziale Verhalten entweder mehr durch Vertrauen, Zuneigung, Fürsorge und Kooperation oder durch Misstrauen, Gleichgültigkeit, Abgrenzung und Unterdrückung geprägt ist, hängt entscheidend von vertrauten sozialen Verhältnissen ab, die unmittelbar für das eigene (Über)Leben wichtig sind. Vertreter der Evolutionären Ethik schließen aus, dass neben dem „Verwandtschaftsaltruismus“ ein Altruismus existiert, der völlig egalitär alle anderen Lebewesen meint und von dem Verwandtschaftsgrad oder der Wahrscheinlichkeit der Erwidlung des eigenen Altruismus durch reziprokes Handeln („reziproker Altruismus“) unabhängig ist. Der österreichische Evolutionsforscher Franz Wuketits behauptet: „Es gibt in Wirklichkeit keinen moralischen Kosmopolitismus, Begriffe wie „Menschheit“ sind künstliche Gebilde, die evolutionär nicht verankert sind. Die Vorstellung von der Erde als unserer Heimat oder

gar eines Universums, in dem wir zu Hause sind, sind Abstraktionen, die ein Lebewesen, welches über Jahrmillionen auf relativ engem Raum gelebt hat, zwar zu denken, nicht aber wirklich zu empfinden vermag“ (Wuketits 1995, S. 19).

### *Die optimistische anthropologisch-ethische Hypothese: Die emotionale Variante einer intuitionistischen Ethik: Menschlichkeit gegenüber allen Menschen entspringt der Unmittelbarkeit des Gefühls*

Nach Spuren einer grenzüberschreitenden gefühlsbezogenen „Menschlichkeit“ im Sinne eines post-konventionellen Denkens im Konfuzianismus (vgl. Roetz 1992) kehrt in der europäischen Neuzeit diese Linie wieder in der Rede von der „Vernunft des Herzens“ bei Blaise Pascal, im Begriff des „Wohlwollens“ bei David Hume, der untrüglichen „guten Natur“ des „Wilden“ bei Jean-Jacques Rousseau, in der „Stimme des Herzens“ bei Johann Heinrich Pestalozzi, der Annahme Friedrich Schleiermachers, dass jeder Mensch ein „Kompendium der Menschheit“ sei, darum könne ein jeder gegenüber jedem anderen positiv emotional offen sein (finde er ja im anderen sich selbst wieder), und der Mitleidsethik Arthur Schopenhauers. In der Gegenwart geht der amerikanische kommunitaristische Philosoph Michael Walzer von einer angeblich vorhandenen „spontanen, tief empfundenen Menschlichkeit“ aus, als „Produkt der Unmittelbarkeit des Gefühls ... Wir helfen den anderen, weil sie genau das sind, was sie sind: Wesen wie wir selbst - und nicht, weil sie auch Franzosen oder Norweger, Chinesen oder Inder, Katholiken oder Muslime, Liberale oder Sozialisten sind“ (Walzer 1999, S. 42), allerdings unter den Bedingungen der Nähe. Die Beispiele bezieht Walzer aus dem Alltag: mit Rousseau das Beispiel des um Hilfe Rufenden „auf der Straße“ (S. 38) oder „das Bild eines hungernden Kindes“ (S. 40).

Man kann philosophisch-ethisch von einer „intuitionistischen“ Hypothese sprechen, die gegenüber den im Kopf angenommenen ethnisch-kulturellen oder religiös-dogmatischen Barrieren eine anscheinend untrügliche, universal alle anderen Menschen mit umschließende Unmittelbarkeit des Gefühls annimmt.

In Deutschland vertritt der Sozialpsychiater Horst-Eberhard Richter (2003, S. 71) vehement diese philosophisch-anthropologische Linie, weil das Generalthema der Neuzeit die hybride Selbsterstörung sei, ein rationalistischer männlicher Eroberungs-, Unterwerfungs- und Gotteskomplex, die Sucht zu sein wie Gott, dem mit den verdrängten Kräften des Herzens Einhalt geboten werden müsse.

Wieweit aber verfällt die skizzierte Linie der Erfahrung eines unmittelbaren humanen Gefühls - angeblich ausnahmslos für jeden anderen - nicht doch einer Selbsttäuschung? Im Anblick des Leidens auf der Welt, so Horst-Eberhard Richter, entspringe das „Mitfühlen als natürliche Anlage“ (Richter 2003, S. 55). Dorothee Solle sieht das in ihrem Buch über „Leiden“ (1973) anders: „Sieht man von einem sentimentalischen Erschauern ab, so ist uns das Mit-Leiden nicht natürlich oder selbstverständlich. Der Instinkt der Hühner, sich auf das verwundete zu stürzen, ist von uns nur wenig gemildert“ (Solle



1973, S. 208) Hinzugefügt sei, dass unterlassene Hilfeleistung in Deutschland unter Strafe steht; sie ist offensichtlich alles andere als selbstverständlich.

Aber auch die pessimistische Hypothese erliegt einer verkürzenden Sicht, wenn sie übersieht, dass die Kraft positiver affiativer Gefühle, die wie die Evolutionsforschung weiß, in der Mutter-Kind-Bindung wurzeln, unter bestimmten Bedingungen auch auf fremde und entfernt lebende Menschen übertragen werden kann (vgl. Nipkow 2003).

### *Die rationale diskursethische Variante: alle Menschen können auf die Gleichheit der Vernunft angesprochen werden*

Nur knapp sei die Frage aufgeworfen, wo die verbreitete Betonung von vernünftigen Diskursen ihre anthropologische Wurzel hat. Apel geht ihr in den zwei herangezogenen neueren Abhandlungen gar nicht nach. Hinweise auf Kohlbergs kognitiv-strukturelle Entwicklungspsychologie und hier auffällig nur auf die Stufe der „postkonventionellen Ethik“, ferner der ständige Rekurs auf die Vernunft zeigen aber: Der Diskursansatz setzt bestimmte kognitive Kompetenzen und noch dazu entwicklungsabhängige voraus, ferner die zwingende Wirkung einer dem Menschen innewohnenden „Vernunft“ in ihrer strukturellen Gleichheit. Für alle Kulturen soll gelten, dass menschlicher „Vernunftgebrauch *selbstestimmig*“ sei (Apel 1999, S. 69). Was ist zu sagen, sofern in Asien paradoxe Denkformen in nichtlogischer Form im Kurs stehen, z.B. die buddhistischen Koans? Gibt es „die“ Vernunft? Und wie lernen Mehrheiten?

## Pädagogischer Ausblick

Obwohl sie nicht mehr zu dem mir anvertrauten Thema gehören, sind einige pädagogische Folgerungen bereits angedeutet worden (Rechtserziehung, Erziehung zu Demokratie, informelle Lernprozesse durch Teilnahme an Basisbewegungen). Die zuletzt vorgestellten ethischen Ansätze verweisen trotz ihrer Schwächen auf die Notwendigkeit einer frühen, systematischen Einübung von Diskursen in allen pädagogischen Institutionen, von interkulturellen und interreligiösen Erfahrungen in der Nähe in face-to-face Kontakten, interkulturellen Kindertagesstätten bis zu einer multikulturellen Schulkultur, und von „strukturellem Lernen“ zum Abbau tiefenstrukturell verwurzelter dualistischer Denkmuster (Freund-Feind-Denken). Gegen jede Art von Xenophobie wirkt am stärksten ein zeitweiliges tägliches Zusammenleben im fremden Sozialisationsraum.

### Literatur

Apel, K.-O.: Ethnoethik und universalistische Makroethik: Gegensatz oder Komplementarität? In: Lütterfelds, W./ Möhrs, Th. (Hg.): Eine Welt - Eine Moral? Eine kontroverse Debatte. Darmstadt 1997, S. 60 - 76.  
Apel, K.-O.: Globalisierung und das Problem der Begründung einer universalen Ethik. In: Kuschel, K.-J./Pinzani, A./Zillinger, M. (Hg.): Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung. Frankfurt a. M./New York 1999, S. 48 - 75.  
Brumlik, M.: Zur Begründung der Menschenrechte im Buch Amos. In: Brunkhorst, H. et al. (Hg.): Recht auf Menschenrechte: Menschen-

rechte, Demokratie und internationale Politik. Frankfurt a. M. 1999, S. 11 - 19.

Görgens, S./Scheunpflug, A./Stojanov, K. (Hg.): Universalistische Moral und weltbürgerliche Erziehung. Die Herausforderung der Globalisierung im Horizont der modernen Evolutionsforschung. Frankfurt a. M. 2001.

Höffe, O.: Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie. Frankfurt a. M. 1979 (4. Aufl. 1992).

Kristeva, J.: Fremde sind wir uns selbst. Frankfurt a. M. 1990.

Küng, H./Kuschel, K.-J. (Hg.): Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen. München 1993.

Lähnemann, J./Haussmann, W. (Hg.): Unterrichtsprojekte Weltethos I und II. Hamburg 2000.

Mahnke, H.-P./Treml, A. K. (Hg.): Total global. Weltbürgerliche Erziehung als Überforderung der Ethik? Frankfurt a. M. 2000 (Edition ethik kontrovers 8).

Nipkow, K. E.: Bildung in einer pluralen Welt. Bd. 1: Moralpädagogik im Pluralismus. Gütersloh 1998.

Nipkow, K. E.: Möglichkeiten und Grenzen eines evolutionären Paradigmas in der Erziehungswissenschaft. In: ZfPäd. (2002)5; S. 670 - 689.

Nipkow, K. E.: God, Human Nature and Education for Peace: new approaches to moral and religious maturity. Aldershot 2003 (i. Ersch.).

Rawls, J.: A Theory of Justice. Cambridge (Mass.) 1971.

Rawls, J.: Justice as Fairness: Political not Metaphysical. In: Philosophy and Public Affairs 14 (1985) 3.

Richter, H. E.: Das Ende der Egomane. Die Krise des westlichen Bewusstseins. München 2003.

Roetz, H.: Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken. Frankfurt a. M. 1992.

Schelling, F. W. J.: Zur Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig 1827/1968.

Sölle, D.: Leiden. Stuttgart 1973.

Tibi, B.: Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte. München 1996.

Vogel, Ch.: Vom Töten zum Mord. Das wirkliche Böse in der Evolutionsgeschichte. München 1989.

Volland, E.: Grundriss der Soziobiologie. Heidelberg/Berlin 2000.

Walzer, M.: Zur Erfahrung von Universalität. In: Kuschel et al. 1999, a.a.O., S. 38 - 47.

Wuketits, F.: Entwurzelte Seelen. Biologische und anthropologische Aspekte des Heimatgedankens. In: Universitas 50 (1995) 1, S. 11 - 24.

Prof. Dr. Dr. h. c. Karl Ernst Nipkow war von 1968 bis 1995 Professor für Praktische Theologie (Religionspädagogik) an der Ev. theol. Fakultät und kooptiertes Mitglied für Erziehungswissenschaft an der Fakultät der Sozial- und Verhaltenswissenschaften der Universität Tübingen, zuvor Professur an der PH Hannover für Pädagogik. K. E. Nipkow war von 1968-1983 in Kommissionen des Ökumenischen Rates der Kirchen und von 1969 in den Bildungskommissionen der Evangelischen Kirche in Deutschland tätig, von 1992 bis 2003 als Vorsitzender der EKD-Bildungskammer. Buchveröffentlichungen zu diesem Thema u.a.: Bildung in einer pluralen Welt (2 Bände) Gütersloh 1998; God, Human Nature and Education for Peace, Aldershot 2003.